

Ist der Hervorgang des Wortes beweisbar?

Bemerkungen zu S.Th.I 27,1 und I 32,1.

Von Adolf Hoffmann OP, Walberberg

I.

Wie in Heft 1/1983 dieser Zeitschrift schon berichtet¹, hatte sich die Arbeitsgemeinschaft katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen in diesem Jahre als Thema gestellt »Aktuelle Perspektiven der Trinitätslehre«². Dabei bestand diese »Aktualität« u. a. in der Befragung der Theologiegeschichte auf die Möglichkeit, die Trinität kraft der ohne den Glauben auskommenden Vernunft durch Reflexion über sich selbst und die Natur zu erkennen.

Es ist wohl zu erwarten, daß man bei diesen Untersuchungen die Ursprünge der trinitarischen Sicht des Kosmos und des Menschen neu bedenken wird, wie sie schon in der Väterzeit ansatzhaft vorliegen und, von Augustin entwickelt, Gemeingut der Theologen wurden und im Mittelalter zu neuer Entfaltung gelangten. Besonders seit Abaelard war die Theologie mit der Frage konfrontiert, welche Bedeutung der Ratio, der Vernunft, für die Aufhellung von Glaubenssätzen zukommen. Die damit einsetzende stärkere Einbeziehung der Vernunft und neuer Methoden zu Beginn des Aufblühens der mittelalterlichen Theologie, die augustinische Überzeugung, daß die Trinität am Schöpfungsakte beteiligt sei,³ daß es Spuren der Trinität im Kosmos gebe, all dies schien einen rationalistischen Zugang zur Dreipersonlichkeit Gottes anzudeuten. Abaelard war in diesem Bemühen in den Modalismus geglitten. Richard von St. Viktor schließt sich Anselm an, spricht von *rationes necessariae*, ohne die Kompetenzen der Ratio abschließend zu bestimmen. Jedenfalls stand man vor der Aufgabe, Bedeutung und Funktion der Ratio im Hinblick auf die Glaubenswahrheiten näher zu bestimmen. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß derartige Tendenzen, vielleicht unter dem Einfluß Hegels, heute wieder auftauchen, welche die Tragweite der Vernunft hinsichtlich der Erkennbarkeit der Trinität überschätzen. Daß man bei diesem Bemühen gerne auf große Theologen der Vorzeit zurückgreift, ist an sich verständlich; daß man aber bei Thomas von Aquin einen Zeugen für die »Beweisbarkeit« der Trinität oder

¹ MThZ 34 (1983) 54–57.

² Die Vorträge sollen bald veröffentlicht werden.

³ Vgl. auch Thomas von Aquin, S.th. I 46, 5–7. Wenn nicht anders vermerkt, beziehen sich folgende Thomas-Zitate auf dieses Hauptwerk.

wenigstens den Hervorgang des Wortes gefunden zu haben glaubt, ist verwunderlich.

Andererseits ist zuzugeben, daß ein fundamentaler Satz aus der Trinitätslehre des Aquinaten, aus seinem unmittelbaren Kontext und der Gesamtlehre des hl. Thomas herausgelöst, Ausgangspunkt für solche Überlegungen sein kann, ein Satz, der auch früheren Auslegern der Summa nicht geringe Schwierigkeiten bereitet hat⁴. Der Satz lautet: »Wer immer versteht, in dem, daß er versteht, geht etwas in ihm hervor, nämlich der Begriff des verstandenen Wirklichen, der aus der Verstandeskraft hervorkommt und aus deren Erkenntnis hervorgeht. Diesen Begriff bezeichnet der Laut und zwar heißt er (der Begriff) Wort des Herzens (inneres Wort) und wird bezeichnet durch das gesprochene Wort«⁵.

Wie »verführerisch« dieser Satz ist und geradezu zu einem »Beweis« für die Trinität oder des Hervorganges des Wortes reizt, besonders für einen Denker, dem es um apologetische Gründe oder um der Erkenntnisfreuden willen um rationes necessariae für die Glaubenssätze geht, hat Thomas angedeutet in seinem Frühwerke, wo er schon die Frage stellt: »Ist der menschliche Geist kraft seiner natürlichen Vernunft fähig, die Dreieinigkeit zu erkennen?« Folgende Überlegung führt zu einer bejahenden Antwort: »Daß Gott ein erkennendes Wesen ist, kann kraft der natürlichen Vernunft gewußt werden. Nun aber folgt daraus, daß Gott ein Erkennender ist, daß er ein Wort hervorbringt. Denn das ist allen erkennenden Wesen gemeinsam und zwar bei jeder Erkenntnis. Also kann die Zeugung des Sohnes gewußt werden mit der natürlichen Kraft des Intellektes. Das Gleiche gilt für den Hervorgang der Liebe« (In Boeth. De Trin. Prooem. 1,4 E. 6). Somit wäre der Hervorgang des Wortes und des hl. Geistes bewiesen, die Trinität hörte auf, ein Mysterium (im strikten Sinn) zu sein.

Entscheidend für die Lösung der Frage, ob Thomas die Beweisbarkeit der Trinität gelehrt habe, ist der Sinn, den man dem Satze beilegt: In jeder Erkenntnis jedes erkennenden Wesens, sei es Gott, der Mensch oder der Engel, geht ein inneres Wort hervor. Hat der Satz *universale* Bedeutung, d.h. gilt er nach Thomas für jeden Erkenntnisakt jedes Geistwesens, oder muß man seine Tragweite nach Thomas *einschränken*, d.h.: Hat er nur Geltung für den Menschen in seiner irdischen Daseinsweise (homo viator) hinsichtlich seines konnaturalen Erkenntnisgegenstandes, weil dieser ihm *nicht* naturhaft *gegenwärtig* und nicht hinreichend *immateriell* ist? Bei Gott, dem Engel und der beseligenden Schau, auch des Menschen, sind beide Bedingungen gegeben: nämlich Gegenwärtig haben und Immaterialität (so Cajetan und Billot). Andere (Gonet) wollen ihn zwar gelten lassen für jeden Intellekt, aber nur beim konnaturalen Erkenntnisakte. Sie läßt eine Ausnahme zu für den geschaffenen Intellekt bei dessen seligen Schauungsakt.

⁴ Cajetan, In I 27,1 n. VIII und XV: Quicumque distribuit tantum pro hominibus viatoribus. Universaliter loquendo, illa propositio Quicumque etc. credita est, non scita. Vgl. Billot, De Trin. II, Romae 1926, 352–358: Verbum non est universaliter de ratione intellectus, 357.

⁵ I 27,1; Quicumque enim intelligit, ex hoc ipso quod intelligit in eo procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae ex eius notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat et dicitur verbum cordis significatum verbo vocis. Vgl. I Sent. dist. 27 q.2 a.2; De Pot. 9,5; IV CG 11.

Diese Theologen, welche den Satz im einschränkenden Sinn verstehen und die universale Bedeutung ablehnen, handeln wohl aus der Sorge heraus, andernfalls müsse man annehmen, Thomas verwickle sich in diesem Artikel und in seiner ganzen Trinitätslehre in Widersprüche. Er lehre nämlich einerseits ganz eindeutig und mit klaren Worten die Unbeweisbarkeit der Trinität, andererseits folge doch, wenn man den Satz im universalen Sinn nimmt, daß hier die Trinität oder wenigstens der Hervorgang des Wortes strikt bewiesen werden könne, wie etwa folgendermaßen: Wer immer erkennt, bringt indem, daß er erkennt, ein Wort hervor (Gott, Engel und Mensch). Nun aber erkennt Gott und zwar auf vollkommenste Weise. Also bringt er ein vollkommenes Wort hervor.

Sollen wir nun, um Thomas vom Vorwurf der *Widersprüchlichkeit* zu schützen, die Tragweite des Obersatzes *einschränken*⁶, oder müssen wir aus der Überzeugung von der Allgemeingültigkeit des Satzes diesen Widerspruch bei Thomas hier und an anderen Stellen in Kauf nehmen? Oder gibt es vielleicht doch noch einen *Mittelweg*, der die universale Bedeutung des Satzes wahrt und dabei keinen Widerspruch bei Thomas findet? Ist es vielleicht ein Trugschluß aus dem Gottesbegriff, dem vollkommenst Erkennenden, und aus dem Satz in seiner universalen Bedeutung auf das Vorhandensein von drei bzw. zwei Personen in Gott zu schließen?

Auf die Gedankengänge, die diese oder jene Theologen für ihre Auffassung geltend machen, wollen wir hier nicht näher eingehen, alle sind überzeugt, beweiskräftige Texte aus Thomas beibringen zu können.

Wir wollen vielmehr dem Gesprächspartner, der für die Beweisbarkeit der Trinität eintritt, folgen, indem wir von der *universalen* Bedeutung des Obersatzes ausgehen und uns fragen: Läßt sich unter Voraussetzung der Allgemeingültigkeit des Satzes nachweisen, Thomas habe I 27,1 wirklich einen schlüssigen Beweis für das Vorhandensein eines von seinem *Prinzip unterschiedenen Wortes in Gott* führen wollen, er sei überzeugt gewesen, der Hervorgang des Wortes sei beweisbar? Oder ist das ein Trugschluß, nicht zwingend und nicht zulässig? Bleibt Thomas sich konsequent mit seiner sein ganzes Leben hindurch vorgetragenen Lehre, die sich selbst überlassene, von der Offenbarung nicht erhellte Vernunft, könne ein in Gott unterschiedenes Wort nicht beweisen? Wir glauben, aus Thomas nachweisen zu können, daß es sich so verhält.

II.

Was zwingt uns dazu, folgende Beweisführung als unthomanisch abzuweisen? Wer immer erkennt, bringt im Erkennen ein Wort hervor. Gott aber ist ein Erkennender. Also bringt er ein in Gott unterschiedenes Wort hervor. Das käme ja einem Beweis der Trinität gleich. Ehe wir die Tragweite des Obersatzes und seine Anwendung auf die Trinität untersuchen, müssen wir wissen, in welchen Zusammenhang er steht und uns fragen, ob nicht von dort her einiges Licht für seine Deutung gewonnen werden kann. Wir fragen also zunächst: Was sagt Thomas ganz

⁶ Für Cajetan, der den Obersatz im einschränkenden Sinn nimmt, ist er eine *propositio credita non scita*: in I 27 a,1, VIII.

ausdrücklich über die Beweisbarkeit der Trinität und damit über den Ausgang des Wortes in Gott?

1. In seiner ganzen literarischen Tätigkeit lehrt Thomas ausdrücklich, die Trinität sei dem natürlichen Verstande nicht zugänglich, sie könne nur im Glauben angenommen werden.

Wir wollen die Texte in chronologischer Reihenfolge möglichst vollzählig vorlegen.

I Sent. d.3 q.1 a.4 (1252–56): »Mit der natürlichen Vernunft vermag man nicht zur Dreiheit der Personen zu gelangen«. Was immer auch die Philosophen der Vorzeit an Ternaren gefunden haben mögen, keiner führt zur Erkenntnis von unterschiedlichen Personen in Gott. Falls einer doch ein Wissen um diese Wahrheit gehabt haben sollte, so konnte dieses Wissen nur »aus der Offenbarung oder vom Hörensagen« stammen.

De Ver. q.10 a.13 zu 2: »Mit der natürlichen Vernunft können wir nicht zu den *Eigentümlichkeiten* der Personen vordringen (*propria personarum*).« »Wenn sich auch in der Schöpfung einiges findet, was den Besonderheiten der Personen ähnlich ist, so kann man aus diesen Ähnlichkeiten doch *nicht* schließen, es verhalte sich genau so im Göttlichen, weil das, was sich in der Schöpfung getrennt vorfindet, im Schöpfer ohne Unterscheidung ist« (zu 7).

In Boethium De Trin. Prooem. 1,4 (1258–1259): Daß Gott einer in drei Personen ist, kann nur geglaubt, aber auf gar keine Weise schlüssig bewiesen werden (*demonstrative probari*)«. Was von Gott gewußt werden kann und nur dem Glauben zugänglich ist, wird nun ausdrücklich gesagt: »Wir können mit der natürlichen Vernunft erkennen, daß Gott existiert, aber diese natürliche Vernunft ist nicht fähig zu erkennen, daß Gott einer in drei Personen ist (*unus et trinus*)« (zu 10).

Ad Rom. cap 1 lect. 6 (1259–1265). Gegen alle Einwände, es sei doch Tatsache, daß die nichtchristlichen Philosophen doch in ihren Ternaren die Dreifaltigkeit schon erkannt hätten, besteht Thomas darauf: »Die Philosophen konnten mit ihrer Vernunft durch die Geschöpfe (Ternare) nicht zur Kenntnis der Eigentümlichkeiten der Personen gelangen. Denn diese (Eigentümlichkeiten, Besonderheiten) bezeichnen nicht eine Beziehung der Ursache hinsichtlich der Geschöpfe. Sondern sie konnten nur bis zu den *Appropriata* vordringen, d.h. zu den den Personen zugeeigneten *Wesenseigenschaften*« (wie Weisheit, Güte, Liebe).

S. Th. (1266–1272): »Wir können auf Grund der *Offenbarung* manches von Gott aussagen, was der bloßen Vernunft *nicht* zugänglich ist, z.B. daß Gott Einer in Drei Personen ist« (I 12,13, zu 1), und schließlich kategorisch alles bisher Gelehrte zusammenfassend: »Es ist unmöglich durch die natürliche Vernunft zur Erkenntnis der Dreiheit der Personen gelangen« (I 32,1).

2. Die *Begründung* der Nichtbeweisbarkeit der Trinität. Auf den Kern aller Beweise weist der Schlüsselsatz hin: »Erschaffen kommt Gott zu auf Grund seines *Seins*, und das ist seine *Wesenheit*, welche den drei Personen *gemeinsam* ist« (I 45,6).

Die Erschaffung, welche die Hervorbringung des Seins der Dinge ist, wird auf die Macht zurückgeführt (zu 3): »Die Dreiheit der Personen kann *nicht* auf Grund des Ursacheseins Gottes erschlossen oder erfaßt (percipi) werden, weil dieses Ursache-sein der ganzen Trinität *gemeinsam* ist« (In Boeth. De Trin. 1,4). Es besteht eine radikale Disproportion zwischen menschlicher Vernunft und ihren »Werkzeugen« den ersten Prinzipien und dem »Gegenstande«, der hier in Frage steht, der Dreiheit der Personen. Der Aufstieg vom Geschöpf zum unendlichen Sein führt zu dem *einen Gott*. Kosmos und natürliche Vernunft führen vor und nach der Offenbarung zur ersten Ursache, zu dem einen, einfachen und absoluten Sein. Darum müssen alle Versuche, die Dreifaltigkeit Gottes oder auch nur den Hervorgang des Wortes zwingend beweisen zu wollen, nach Thomas scheitern. Diesem Geheimnis gegenüber muß der geschaffene Geist ehrerbietig schweigen.

Wie in der Behauptung der Unbeweisbarkeit der Trinität, so bleibt sich Thomas auch in deren Begründung in seiner ganzen Lehrtätigkeit *konstant*.

I Sent. d.3 q,1 a.4: »Gott kann nur aus den Geschöpfen von der Vernunft erreicht werden. Alles aber, was von Gott mit Bezug auf die Geschöpfe gesagt wird, betrifft das *Wesen* und nicht die Personen. Darum dringt die Vernunft nur bis zu den Wesensattributen vor«.

De Ver. 10,13: »Von keinem Tätigen kann eine Tätigkeit ausgehen, auf die sich seine Werkzeuge nicht erstrecken. So kann z.B. der Schmied kraft seiner Schmiedekunst nicht als Architekt tätig sein; denn dieser Tätigkeit sind seine Handwerkszeuge nicht angepaßt. Die ersten Prinzipien sind aber bei uns Menschen gleichsam die Werkzeuge des tätigen Verstandes. Unsere natürliche Vernunft kann also *nicht* zu dem vordringen, worauf sich die ersten Prinzipien nicht erstrecken, dem sie nicht angepaßt, dem sie nicht proportioniert sind. Die Kenntnis der ersten Prinzipien beginnt mit den Sinnen. Aus den sinnenhaften Dingen kann man aber nicht so zu den Eigentümlichkeiten der Personen gelangen, wie man von den Wirkungen auf die Ursache schließen kann. Denn alles, was in Gott die Bewandnis der *Ursache* hat, betrifft die *Wesenheit*. Denn Gott ist durch seine Wesenheit Ursache der Dinge. Die Eigentümlichkeiten der Personen aber sind Beziehungen, durch die die Personen nicht auf die Geschöpfe, sondern aufeinander bezogen sind. Darum kann man nicht mit der natürlichen Vernunft zu den Besonderheiten der Personen vordringen«.

In Boeth. De Trin. Prooem. 1,4, greift Thomas den Begriff der «rationes necessariae» auf, d.h. solcher zwingenden Gründe, die eine «probatio demonstrativa» ermöglichen. Solche gibt es in bezug auf die Trinität nicht. Wohl lassen sich rationes non necessariae auffinden, die aber nur geringen Beweiswert haben (non multum probabiles). Und überdies haben sie nur Wert, für einen Menschen, der an die Offenbarung der Trinität glaubt (supposita Trinitate). Das geht klar aus der Tatsache hervor, »daß wir Gott im Pilgerstande nur aus seinen Wirkungen zu erkennen vermögen. Darum können wir mit der natürlichen Vernunft nur das von Gott erkennen, was von ihm aus der Beziehung der Wirkungen zu ihm erfaßt wird... Die Dreiheit der Personen aber kann nicht aus der göttlichen Kausalität

erkennt werden, weil diese Kausalität der ganzen Trinität *gemeinsam* ist. Man kann also auf keine Weise zwingend beweisen, daß Gott einer in drei Personen ist«.

Auch in I 32,1 geht Thomas von seinem Grundsatz aus, daß unsere Gotteserkenntnis von seinen Wirkungen ausgehen muß: »Nur das ist also natürlicherweise von Gott erkennbar, was ihm notwendigerweise zukommt, insofern er Urgrund alles *Seienden* ist«. Auf diesem Prinzip hatte Thomas die ganze Gotteslehre (I 1–26) aufgebaut. »Die Schöpferkraft ist aber allen drei Personen *gemeinsam*. Sie gehört also zur *Einheit des Wesens, nicht aber zur Unterscheidung der Personen*. Kraft der natürlichen Vernunft erkennen wir von Gott, alles was zur Einheit des Wesens gehört, nicht aber was sich auf die Unterscheidung der Personen bezieht«.

III.

1. Es bleibt nun noch die Aufgabe, den Satz näher zu untersuchen, von dem die Befürworter der »Beweisbarkeit« der Trinität ausgehen: »Wer immer nämlich versteht, in dem, das er versteht, geht etwas in ihm hervor, nämlich der Begriff des verstandenen Wirklichen, der aus der Verstehenskraft hervorkommt und aus deren Erkenntnis hervorgeht. Diesen Begriff bezeichnet der Laut, und zwar heißt er (der Begriff) Wort des Herzens (inneres Wort) und wird bezeichnet durch das gesprochene Wort« (I 27,1).

Dieser Satz enthält alle Elemente, die in bezug auf das geschöpfliche Analogon der Trinität bedacht werden müssen. Im Erkennen sind vier Dinge zu unterscheiden:

a. Das Erkenntnisvermögen, das zwar die Kraft hat zum Erkennen, aber an und für sich noch indifferent ist hinsichtlich des Aktvollzuges. Dieses Vermögen ist Teilhabe an der ungeschaffenen Intelligenz (De pot. q.8 a.1; I 79 a.4; I 54 a.4). Der menschliche Intellekt ist bei aller relativen Vollkommenheit eine »bedürftige« Wirklichkeit, er ist *pura potentia in ordine intelligendi* (I 79,2), er verhält sich rein passiv in bezug auf sein Objekt. Seine Bestimmung muß vom Gegenstand ausgehen, von ihm muß er informiert, befruchtet werden, er muß mit dem Objekte irgendwie vereinigt werden. *Cognitum est in cognoscente* (I 79,4).

b. Die *Species impressa*. Die Vereinigung des Gegenstandes mit dem Erkenntnisvermögen geschieht mittels der *Species impressa* (I 56,1; CG I 56; I 12,2). Die wesentliche Aufgabe der *Species impressa* besteht darin, den Intellekt zu einem bestimmten Erkenntnisakt zu determinieren. Die Erkenntnisobjekte, die uns in diesem Leben entgegentreten sind aber nicht imstande, durch sich selbst den Intellekt zu bestimmen, weil sie sich ihm wegen ihrer *Abwesenheit* und oft auch wegen ihrer *Materialität* nicht vereinigen können. In diesem Falle vollzieht sich die Vereinigung durch ein Abbild des Gegenstandes, das der *intellectus agens* oder die tätige Vernunft von dem Objekte oder besser von seinem sinnlichen Phantasiegebilde abstrahiert und mit dem *intellectus possibilis* vereinigt (I 76,1; I 55,1). Ist aber das Erkenntnisobjekt durch sich fähig (wegen seiner Gegenwart und seiner Immaterialität), sich unmittelbar mit dem Intellekt zu vereinigen, um ihn zu determinieren, dann ist die *species intelligibilis* sachlich genommen nicht erforderlich.

c. Der Erkenntnisakt. Nachdem sich der Intellekt mit der intellektuellen Vorstellung oder mit dem Erkenntnisgegenstand vereinigt hat, ist das komplette Prinzip eines bestimmten Erkenntnisaktes gegeben, er geht dann spontan in die eigentliche Erkenntnistätigkeit über. Dieser Erkenntnisakt ist ein vitaler und immanenter Akt, dessen Terminus das Wort des Geistes die *species expressa* ist (I 76,1; I 54,1 zu 2; I 14,2; De ver. 4,2).

d. Das innere Wort (*Verbum mentis*, *Notitia*, *Conceptus*, *intentio intellecta*) wie in De Ver. 4,2; CG 4,11; In Joh. cap. 1, lect. 1. Wenn der Geist denkt und die Erkenntnis befruchtet, entsteht in ihm etwas, nämlich der Begriff, der aus der Intelligenz kommt und aus der Erkenntnis des Objektes hervorgeht, der artikuliert Begriff, das innere Wort, das *Wort des Herzens*. (Vgl. II CG,2; De Pot. 10,1; De Pot. 8,1; I 34 a.1 zu 2; Quodl. 5,9.)

An diesen uns bekannten und in der geschöpflichen Ordnung vorhandenen Hervorgang des Wortes knüpfte Thomas an und hält ihn für das geeignetste Abbild des innertrinitarischen, nur durch die Offenbarung bekannten und geglaubten Hervorganges des ewigen Wortes. Er denkt nicht daran, aus diesem Bild rein rational auf das in Gott unterschiedene Wort zu schießen. Vergleichspunkte sind das Innebleiben des Wortes und die Unterschiedenheit von seinem Ursprung. Damit hat er sich abgegrenzt gegen die Deutung des Arius und des Sabellius. Mehr wollte er nicht, und mehr war auch nicht zu erreichen.

2. Die durchgehende Lehre des hl. Thomas von der Unbeweisbarkeit der Trinität und des Hervorganges des in Gott unterschiedenen Wortes und deren Begründung müßte schon Zweifel erregen an der Richtigkeit der Behauptung, Thomas habe dennoch ein Prinzip angegeben, aus dem die Beweisbarkeit sich ableiten lasse, nämlich den Satz: Jeder Erkennende bringt in seinem Erkennen notwendig ein Wort hervor. Also auch ein von ihm unterschiedenes Wort. Thomas sagt nämlich noch ganz ausdrücklich: Selbst wenn dieser Satz *allgemeine* Bedeutung habe, also für jeden Intellekt gelte, so sei es ein Trugschluß, von einem unterschiedenen Wort im Erkennen des geschaffenen Geistes auf ein unterschiedenes Wort in Gott zu schließen, auf ein *verbum distinctum*. Wir wollen die entscheidenden Texte wörtlich hören:

In Sent. d.27 q.2 a.2 Sol. 1 zu 2: »Der göttliche Intellekt, auch wenn von der Unterscheidung der Personen abgesehen wird, kann sich noch offenbaren und zwar sich selbst und andern. Andern kann er sich offenbaren (*manifestare*), indem er Dinge schöpferisch ins Dasein setzt oder indem er der Kreatur (der geistigen) seine Gedanken eingibt. In bezug auf sich selbst kann er sich offenbaren (*manifestare*) in der Weise, wie jemand über das Erkannte reflektiert, damit offenbar werde, ob das vom Intellekt Erkannte wahr oder falsch ist. Das heißt im *eigentlichen* Sinne im *Herzen sprechen*. Das hat eine gewisse Ähnlichkeit mit unserem Denken.

Das wäre aber *keine Offenbarung einer real unterschiedenen Wirklichkeit*, die auf geistige Weise in derselben Natur existierte, wenn man von der Unterscheidung der Personen absieht« (*non tamen esset manifestatio principii in aliquo realiter distincto*). Man kann also, nur die *Wesenheit* Gottes betrachtend, zur Erkenntnis

eines innern Wortes in Gott gelangen. Aber *dieses* Wort wird *nicht als von seinem Urgrund unterschieden* erkannt. Dies ist nur unter Voraussetzung der Offenbarung der Trinität möglich.

De Ver. 4,2 zu 5: »Bei uns (Menschen) bedeutet Sprechen (*dicere*) nicht nur Erkennen, sondern es bedeutet Erkennen und dazu noch einen *Begriff* bilden (*ex se exprimere aliquam conceptionem*). Wir können überhaupt nicht anders erkennen, es sei denn, wir drücken einen Begriff aus (*conceptionem exprimendo*). Darum ist in *uns* jegliches Erkennen ein *Sprechen* im eigentlichen Sinne (d.h. ein Wort bilden). In *Gott aber kann es ein Erkennen geben, ohne daß in ihm etwas* als wirklich Unterschiedenes) hervorgeht (*secundum rem procedat*)«. Die bekannte Begründung: Denn in ihm ist Intellekt, Erkanntes und das Erkennen ein und dasselbe. Also: »*Darum ist nicht jedes Erkennen in Gott ein Sprechen im eigentlichen Sinne*«, d.h. ein *Hervorgehen des Wortes*. Im Hinblick auf die Philosophen, die auch von einem Wort in Gott gesprochen haben, obschon sie die Dreieinigkeit nicht erkannten, sagt er: »Wenn man von der Offenbarung der Trinität absieht, *spricht Gott sich nicht selbst aus*. Auch die Leute, die von einem Sprechen in Gott reden, haben das nicht im Sinne der Unterscheidung von Personen gemeint« (zu 8). Was sie an Triaden und Ternaren gefunden haben mögen, kann nur unter Voraussetzung der Offenbarung der Trinität (*supposita Trinitate* I 27, 1 zu 2) zur Verdeutlichung des im Glauben angenommenen Mysteriums dienen, aber nicht zum strikten Beweis. Noch deutlicher: »Die Philosophen haben mit ihrer natürlichen Vernunft Gott niemals als einen Sprechenden (= Wort bildenden) betrachtet, insofern Sprechen eine *Unterscheidung* von Personen mit sich bringt, sondern sie haben das Sprechen nur in bezug auf das *Wesen* Gottes ausgesagt (*non secundum quod dicere habet distinctionem personarum, sed solum secundum quod essentialiter dicitur*) (De Ver 10,13 zu 10). Die der Trinität ähnlichsten Ternare in den Geschöpfen – etwa der Hervorgang des Wortes und der Liebe im Menschen oder Engel – gestatten nicht den Schluß auf deren Vorhandensein in Gott im Sinne des Glaubens: »Wenn man auch in den Geschöpfen gewisse Wirklichkeiten vorfindet, die den Personen hinsichtlich ihrer Eigentümlichkeiten ähnlich sind (etwa Verstand, Wille, Liebe, Hervorgang eines Wortes im Geiste), so darf man aus solchen Ähnlichkeiten nicht schließen, es verhalte sich im Göttlichen genauso. Denn was sich in den Geschöpfen vorfindet, liegt im Schöpfer *ununterschieden vor* (in *creatore sine distinctione*)« (3 und 7).

Mit aller Deutlichkeit: »In Gott ist Erkenntniskraft und Erkanntes ein und dasselbe. Darum ist es *nicht notwendig* aus der Tatsache, daß er erkennt, daß etwas in ihm angenommen werden müßte, was *gezeugt* und *real von ihm unterschieden* wäre, wie das bei uns der Fall ist. Die Trinität der Personen erfordert aber einen realen Unterschied« (In Boeth. De Trinitate 1,4; 3 und 6).

In De Pot. 8,1 zu 12 bringt Thomas eine ganz neue Formulierung, auf welche die Kommentatoren großen Wert legten. Er führt das Wort vom innergöttlichen *Modus* ein, der dem Geschöpfe natürlicherweise nicht zugänglich sei. »Wenn auch die natürliche Vernunft aufzeigen kann, daß es in Gott einen Intellekt gibt (I 14), so kann sie doch den *Modus* des göttlichen Erkennens *nicht* hinreichend beweisen.

Wie wir nämlich von Gott erkennen können, daß er ist, aber nicht wie er ist, so können wir zwar auch wissen, daß er erkennt, aber die *Art und Weise* (Modus) seines Erkennens bleibt *uns unbekannt*. Nun gehört aber das *Vorhandensein der Zeugung eines Wortes* (im Erkennen) zum *Modus* des Erkennens. Darum kann die Vernunft das nicht hinreichend beweisen«.

Die *processio Verbi*, die natürlicherweise in Gott erkannt werden kann und die Thomas zu den *essentialia*, nicht aber zu den *propria*, sondern nur zu den *appropriata* rechnet, ist nicht die im Glauben erkannte *processio*. Sie bedeutet nicht ein in Gott als *distinctum* Hervorgegangenes. Sie gehört ähnlich wie die Macht, die Liebe und das Erkennen Gottes nicht zu dem real Unterschiedenen, nicht zu der Besonderheit der zweiten Person, sondern zu den Gottesprädikaten, die dem Sohne *zugeeignet* werden können.

In Frage I 27,1 schließt Thomas darum nicht etwas aus der wißbaren Tatsache, daß jeder Erkennende ein Wort hervorbringt: Also bringt Gott als ein Erkennender, ein von ihm unterschiedenes Wort hervor. Das hätte doch nahe gelegen und sich geradezu aufgedrängt, wäre er von der Beweisbarkeit des Hervorganges des Wortes überzeugt gewesen. Er sagt vielmehr: Der Hervorgang in Gott müsse, da Gott Geist sei, nach *Art* der Ähnlichkeit der uns bekannten geistigen Hervorgänge (der greifbarste ist der Hervorgang des unterschiedenen Wortes im Menschen) verstanden werden. Aber auch dieser Vergleich versage noch vor der Darstellung des Göttlichen. Ähnlich sind sich der außertrinitarische und der trinitarische Hervorgang darin, daß in beiden das Produkt innen bleibt. Und nun sagt Thomas nicht: Also gibt es einen innergöttlichen Hervorgang, sondern: *So* nimmt der *katholische Glaube* einen Hervorgang im Göttlichen an, d.h. in beiden Fällen ist das Wort ein *innenbleibendes* Produkt und nur so kann im Gegensatz zum Hervorgang, wie ihn Arius auffaßt, der katholische Glaube gewahrt werden. Das Hervorgehende könnte als ganz *Innere*s und ohne Verschiedenheit von seinem Ursprungsprinzip (dem Vater) aufgefaßt werden (Zu 3).

IV.

Thomas ist von der Durchschlagskraft seiner Beweisführung so überzeugt, daß er keinem von den zehn Einwänden (De Ver. 10, 13) Gültigkeit zuerkennt. Er weist in seinen Antworten immer wieder auf die Schwäche derartiger Überlegungen hin, die der Beweisbarkeit der Trinität dienen sollen. Er verweist in den »Sed Contra« auf die »Vätertradition«, er zitiert Vätertexte, die seine Position stützen, weist auf die schädlichen Folgen solcher »Beweisführungen« hin, welche aus apologetischen Gründen die geoffenbarten Wahrheiten nicht nur als »vernunftgemäß«, sondern auch als philosophisch beweisbar darzustellen versuchen. Diese Versuche schaden nach Thomas dem Glauben in bezug auf seine Würde, welche darin liegt, daß er auf das »Unsichtbare geht, welches die menschliche Vernunft übersteigt« (I 32,1 zu 2). Ja diese Versuche stehen gegen den Glaubensbegriff des Hebräerbriefes: »Der Glaube geht auf das, was man nicht sieht« (Heb 11,1). Auch die Ungläubigen kann

man mit derartigen Versuchen nicht zum Glauben führen⁷. Im Gegenteil: »Sobald man nämlich zum Beweis des Glaubens Gründe anführt, die nicht zwingend sind, fällt man dem Gespött der Ungläubigen anheim. Sie meinen nämlich, daß wir uns auf derlei Gründe stützen und ihretwegen glauben« (ebd.).⁸ Dann folgt die Mahnung: »Was also Sache des Glaubens ist, das soll man auch nicht zu beweisen suchen, es sei denn durch Autoritäten und zwar bei solchen, die diese anerkennen.« Bei den anderen genügt es, »zu zeigen, daß das, was der Glaube verkündet, nicht unmöglich ist« (ebd.). Ist diese Warnung und Mahnung nicht auch in nachthomanschen Zeiten beachtenswert? Es bedeutet, daß alles, was heute die Psychologie und die Religionswissenschaften und die Philosophie an Ternaren und Triaden dankenswerter Weise anbieten, für die »Durchleuchtung« des Mysteriums übernommen werden darf; aber in seinem Beweiswert soll man es nicht überschätzen. Trotz aller Ähnlichkeiten der Bilder, Worte und Begriffe bleibt die Trinität ein Geheimnis, das nur dem Glauben zugänglich ist.

Man sollte die Bilder und Ähnlichkeiten und die sogenannten Konvenienzgründe aber auch nicht unterschätzen oder gar mißachten. Das ganze theologische Werk des hl. Thomas ist ein Beweis, daß er das rechte Maß gehalten hat. Bezüglich des Mysteriums der Menschwerdung ermuntert er seine Leser geradezu zu dieser Art theologischen Arbeitens und verspricht sich davon reiche Frucht: »Wenn man voll Eifer und Ehrfurcht das Mysterium der Menschwerdung betrachtet, wird man eine solche Tiefe an Weisheit entdecken, die alles menschliche Denken überragt gemäß dem Worte des Apostels: göttliche Torheit ist weiser als die Menschen« (1 Kor 1,25). Und so enthüllen sich dem fromm Betrachtenden immer bewundernswürdigere Gründe dieses Geheimnisses« (IV CG 54y; De Pot. 9,5).⁹ Das Gleiche gilt für das Mysterium Trinitatis. In diesem Sinne ist die »triadisch-trinitarische« Denkweise zu begrüßen. Sie kann es, recht angewendet, verhindern, daß das Grundgeheimnis des Christentums in Vergessenheit gerät und eine extreme Christologie »von unten« dem Herrn das vorenthält, was dem Gottmenschen gebührt.¹⁰

⁷ Nach diesem Texte müßte das *Quicumque intelligit...* in I 27,1 im einschränkenden Sinne verstanden werden (Cajatan, Billot).

⁸ Vgl. I CG 9.

⁹ Vgl. CG. I,8: *Ratio ad cognoscendum fidei veritatem, quae solum videntibus divinam substantiam potest esse notissima, ita se habet quod ad eam potest aliquis veras similitudines colligere, quae tamen non sufficiunt ad hoc, quod praedicta veritas quasi demonstrative vel per se intellecta comprehendatur. Utile tamen est ut in huiusmodi rationibus quantumcumque debilibus se mens humana exerceat, dummodo desit comprehendendi vel demonstrandi praesumptio. Quia de rebus altissimis etiam parva et debili consideratione aliquid posse inspicere iucundissimum est.* Ebd. cap. 5: *De rebus nobilissimis quantumcumque imperfecta cognitio maximum perfectionis animae confert.*

¹⁰ Über die Abbildlichkeit der Dreifaltigkeit siehe A. Hoffmann in: DTA Bd. 7, 296 ff.